

Implicações antropológicas de desenvolvimentos científicos recentes em biologia e ciências cognitivas

I - Os novos desafios das ciências naturais

A ideia que sobretudo na segunda metade do século XX tem atraído um número crescente de adeptos é, basicamente, a de que as ciências sociais e humanas começam a perder a especificidade do seu objecto formal, em virtude do grande desenvolvimento científico e tecnológico, sobretudo nas áreas da biologia e das ciências da cognição. Estas aparecem cada vez mais como uma espécie de "terceiro género" epistemológico, já que se apresentam com todas as pretensões tradicionais, não só das ciências naturais como também das ciências sociais e humanas, mas agora num contexto diferente do positivismo do século passado. Com efeito, elas reivindicam para seu objecto de estudo problemas que até há bem poucas décadas pareciam inquestionavelmente fora de qualquer metodologia puramente natural. Refiro-me, por exemplo, às questões em torno da mente, da consciência, do espírito e da alma, questões antropológicas, tradicionalmente típicas das análises filosóficas e teológicas.

A - O desafio da biologia

A perspectiva de análise deste "terceiro género" epistemológico parece ser, pelo menos à primeira vista, um tanto redutora, se entendermos este termo no seu sentido clássico, que envolve uma excessiva simplificação e empobrecimento da análise. Jean-Marie Lehn, prémio nobel da química em 1987, por exemplo, acredita que a investigação molecular é a ciência do futuro, tendo como objectivo entender "como funcionam os sistemas moleculares, quer dizer, como funcionamos todos nós, seres vivos, já que não somos outra coisa senão sistemas moleculares extremamente complexos".1[1] Lehn reduz quer a física quer a biologia à química, e toda a realidade viva a sistemas complexos de moléculas. Compreender como estas interagem entre si, parece ser a chave de compreensão da vida.

Por outro lado, os estudos na área da biologia têm levado à ideia de que são os genes que compõem o código genético ADN que controlam o modo como um ser vivo actua. A prestigiada Revista *La Recherche* publicou recentemente um número especial dedicado a este tema.2[2] Curiosamente, o Editorial deste número termina com a seguinte afirmação: "O ser corajoso, diz Platão pela boca de Protágoras, é 'um resultado da constituição natural da alma e de uma feliz cultura da mesma'. Só falta que geneticistas e especialistas do desenvolvimento nos ensinem a *reflectir de maneira radicalmente nova* sobre esta noção de 'constituição natural da alma' ".3[3] Entre os colaboradores neste número da Revista, o jornalista Robert Pool refere as investigações de Dean Hamer, geneticista de reputação internacional que desde 1992 investiga a relação entre genes e comportamento. Ele tornou-se mais conhecido em 1993 pelos seus estudos sobre a relação entre determinados genes e o comportamento homossexual. Hamer crê que o conhecimento dos genes que condicionam a nossa felicidade, extroversão, perseverança, etc., "proporcionar-nos-á um novo meio de pensarmos a nossa identidade, de saber como nos tornarmos melhores, de melhor nos compreendermos reciprocamente". E o artigo termina com uma significativa afirmação deste autor: "A compreensão do nosso património genético constitui a chave que nos permitirá descobrir quem somos nós. Trata-se de um instrumento de libertação, uma janela da ciência aberta sobre a alma humana".4[4] No entanto, um grande número de outros colaboradores neste número especial de *La Recherche* mostram-se menos entusiastas e muito mais cautelosos quanto ao estabelecimento de uma relação de tipo determinista entre genes e personalidade ou comportamento. Bertrand Jordan, director de investigação no Centro de Imunologia de Marselha do prestigiado CNRS, critica a interpretação que Hamer

1[1]Entrevista publicada em *Ciencia & Vida* 5 (1998) 34.

2[2]*La Recherche*, "Sommes-nous pilotés par nos gènes?", 311 (1998).

3[3]*Ibid.*, p. 5. Itálico meu.

4[4]*Ibid.*, p. 37.

faz das suas investigações, atribuindo à imprensa sensacionalista, mais que ao rigor científico, a popularidade e rápida divulgação destes e de outros estudos semelhantes.^{5[5]} Basicamente, os colaboradores deste número de *La Recherche* que se opõem ao determinismo biológico de Hamer, chamam a atenção para o carácter não linear das interacções entre os genes, as hormonas, a alimentação, o ambiente externo, etc, interacções que, pela sua complexidade e não linearidade, não permitem de modo nenhum a defesa de qualquer forma de determinismo biológico.

B - O desafio das ciências cognitivas

A Revista *Philosophica Malacitana* publicou em 1995 um conjunto de estudos sobre "Filosofia e Ciências Cognitivas", nos quais predomina a tendência a adoptar uma visão radicalmente nova, naturalista, da pessoa, sob o impacto das ciências cognitivas. Assim, por exemplo, Jean-Noël Missa, recorre a estudos sobre o "cérebro-dividido", isto é, sobre indivíduos com os dois hemisférios cerebrais sem ligação física entre si, para defender a tese da divisibilidade da consciência. Para fundamentar esta posição, cita o resultado dos trabalhos de investigação de R. Sperry, investigador deste fenómeno em pacientes das décadas de 60 e 70: "Em lugar da corrente unificada da consciência normal, estes pacientes comportam-se em diversos aspectos, como se possuíssem duas correntes de consciência independentes (uma em cada hemisfério). Cada hemisfério permanece isolado, e não tem contacto com as experiências mentais do outro. Por outras palavras, cada hemisfério parece possuir as suas próprias sensações, as suas próprias percepções, os seus próprios conceitos, os seus próprios impulsos para a acção, aos quais estão relacionadas experiências de vontade, de cognição e de aprendizagem. Depois da operação médica de separação, cada hemisfério possui também a sua própria rede de memórias que é inacessível aos processos de rememoração do outro".^{6[6]}

Missa conclui que "os resultados obtidos conduzem alguns estudiosos a falar da criação de dois hemisférios separados da consciência num único corpo. O fenómeno do cérebro dividido põe portanto em questão a concepção tradicional segundo a qual o espírito (a alma, o eu, a consciência) é uma entidade una e indivisível." E cita M. Gazzaniga, outro investigador do "cérebro dividido", nos anos 60 e 70, o qual afirma, na mesma linha de Sperry, que "tudo indica que a separação dos hemisférios cria duas esferas independentes de consciência no interior de um único crâneo... Esta conclusão desconcerta as pessoas que consideram que a consciência é uma propriedade indivisível do cérebro humano".^{7[7]} Missa opõe esta nova visão do problema à visão clássica "da maioria dos filósofos espiritualistas e dos teólogos".^{8[8]} Temos aqui uma das poucas referências recentes às implicações das ciências cognitivas nas concepções filosóficas e teológicas tradicionais. Na análise de Missa termos fundamentais como: espírito, alma, eu, consciência, parecem ter todos a mesma significação, e por conseguinte, a mesma referência, o que está também de acordo com uma certa falta de rigor terminológico nas ciências cognitivas.

Em todo o caso, depois de sublinhar que o fenómeno do cérebro dividido põe em causa a concepção tradicional "espiritualista e teológica" da consciência como entidade indivisa, Missa acaba por concluir que a investigação objectiva das neurociências não poderá explicar a natureza eminentemente subjectiva da consciência. "Parece difícil explicar este fenómeno interior, subjectivo, que é a consciência, a partir de uma perspectiva objectiva", afirma o autor, para logo a seguir propor a sua própria posição: "convém adoptar uma teoria do duplo aspecto que proclame, em síntese, que o espírito constitui o aspecto subjectivo de uma mesma entidade, entidade a que chamamos, por este motivo, espírito-cérebro".^{9[9]} Compreende-se que Missa pretenda a todo o custo evitar cair no dualismo de tipo cartesiano, mas a sua proposta é pouco elaborada e, por isso mesmo, obscura.

^{5[5]}Bertrand Jordan, "Histoire d'X: anatome de deux dérives. Du gène de l'homosexualité à celui de la criminalité, en passant par les media", em *La Recherche*, nº cit., p. 84.

^{6[6]}R. W. Sperry, "Hemisphere deconnection and unity of conscious awareness", *American Psychologist*, 23, 1968, p. 724, cit. Jean-Noël Missa, "L'esprit-cerveau et la 'revolution cognitive' " em *Philosophica Malacitana*, supl. 3 "Filosofia y Ciencias Cognitivas" (1995) 69.

^{7[7]} Missa, "L'esprit-cerveau...", pp. 69-70. Cf. M. S. Gazzaniga, "The split brain in man", *Scientific American*, 217, 1967.

^{8[8]} Missa, ob. cit., p. 68. Missa cita dois filósofos bem conhecidos com concepções tradicionais acerca da unidade do espírito humano: Descartes, nas *Meditações Metafísicas*, e Bergson, nas *Lições de Psicologia e de Metafísica*.

^{9[9]}Missa, ob. cit., p. 74.

Numa perspectiva mais clara, se bem que mais redutora, se coloca Juan Antonio Mora, docente do Departamento de Psicologia Básica da Universidade de Málaga. Na segunda parte do seu ensaio intitulado "Nova visão do sujeito humano na Psicologia Cognitiva",¹⁰[10] Mora afirma que, do conjunto nem sempre coerente das diversas teorias cognitivas, se podem enunciar alguns postulados fundamentais, dos quais destaco os seguintes: "o sujeito humano é visto como um conjunto de conteúdos depositados na estrutura cognitiva", e "a reconsideração da consciência, termo expulso do mundo científico pelos conductistas [i.e., behaviouristas], ou pelo menos considerado como um epifenómeno, converteu-se num tema crucial. O físico e o psicológico possuem estatutos equivalentes como realidade". Mora partilha o binómio tendencialmente dualista subjectivo-objectivo de Missa no que se refere à relação mente-corpo, já que faz sua, a este propósito, a afirmação de Sperry: "O fenómeno mental subjectivo não pode ser ignorado na explicação objectiva e nos modelos de funcionamento cerebral, e a mente e a consciência reinstalaram-se no reino da ciência do qual tinham sido excluídas".¹¹[11] Sobre a psicologia cognitiva Mora afirma optimisticamente que "para qualquer observador imparcial é inegavelmente de aceitar que a psicologia cognitiva está a conseguir enfrentar velhos problemas com uma metodologia nova, e sem dúvida que, graças a este esforço, vamos construindo ciência natural acerca de uma série de processos que até há bem pouco tempo eram considerados pertencentes a um 'mundo interno', do qual não valia a pena aproximarmos...".¹²[12] Mais uma vez se nota a tendência naturalizante das ciências cognitivas.

Michel Simon, por seu lado, pronunciando-se a partir da área da inteligência artificial, considera que "o desafio a vencer é o de transportar o espírito humano para uma 'máquina que pense' ".¹³[13] A imagem da pessoa como uma máquina que pensa é mais um dos modelos que têm sido apresentados nos últimos anos com algum sucesso mas também com muita ambiguidade e indefinição. E o termo "espírito" é aqui usado provavelmente como sinónimo de "mente", com todas as ambiguidades a nível semântico que serão referidas mais adiante.

Mais recentemente, Francisco M. Teruel afirma, talvez no sentido de um "terceiro género epistemológico" referido na introdução do presente estudo, que "a Ciência ou os cientistas com as suas metodologias e linguagens, por si sós, não poderão nunca oferecer explicações a todos os problemas e, desde logo, ao problema em particular que nos ocupa, o da natureza humana". E depois de afirmar que nem as ciências humanas poderão só por si oferecer tais explicações, Teruel crê que "da integração de ambas (as ciências) pode nascer uma nova dimensão neste problema." A novidade anunciada é a de uma ponte entre elas: "com enorme entusiasmo intelectual para muitos, creio que estamos assistindo a um momento talvez único na História do Pensamento, no qual se está estendendo uma ponte entre as disciplinas das humanidades e as disciplinas científicas".¹⁴[14] Teruel profetiza uma completa integração das ciências, conduzindo a uma nova concepção do homem: "Uma nova concepção do homem e da sua dignidade, não enquanto concebido como espírito, ou criado à imagem e semelhança de Deus, nem como matéria informe enraizada no nada, mas como homem "real", "uno", de natureza compreendida por uma "estrutura corpórea", cuja intimidade morfo-funcional, como assinala Laín, ainda nos parece enigmática". Esta afirmação poderia parecer à primeira vista excluir da nova concepção da natureza humana a dimensão religiosa, mas não. "Esta concepção do homem novo", conclui Teruel, "nasce portanto desse reconhecimento da sua identidade total com o mundo e do seu devir, e da sua soledade perante ele, o que não o afasta necessariamente de uma concepção de Deus. Pelo contrário, esse reconhecimento pode conduzi-lo à busca de novas respostas. Novas respostas que, possivelmente, o aproximem de uma nova verdade".¹⁵[15] As

10[10]Juan Antonio Mora, "Nueva vision del sujeto humano en la psicologia cognitiva", em *Philosophica Malacitana*, supl. 3 "Filosofia y Ciencias Cognitivas" (1995), pp. 77-96.

11[11]R. Sperry, "An emergent theory of consciousness, em M. Marx e E. Goodson (organs.) *Theories in Contemporary Psychology*, McMillan, New York, 1969, cit Mora, ob. cit., p. 92.

12[12]Mora, ob. cit., p. 96.

13[13]Michel Simon, *La Peau de l'Âme*, Cerf, Paris, 1994. Cit. Paul Poupard, "Science et Foi: pour un nouveau dialogue", em *La Documentation Catholique*, 2139 (1996) p. 533.

14[14]Francisco Mora Teruel, "Neurociencias: Hacia una nueva concepción del hombre?" em *Arbor* CLIII, 602 (1996), pp. 166-167.

15[15]*Ibid.*, pp. 175-176.

expressões "novas respostas", e "nova verdade" poderão apontar para a necessidade de um novo paradigma, questão que será retomada mais adiante.16[16]

II - A propósito da actual ambiguidade semântica quanto a termos antropológicos fundamentais.

O que atrás ficou dito ilustra bem a ambiguidade semântica presente em muitos estudos recentes. Tal ambiguidade, porém, não é nova. Não deixa de ser significativo que um dos principais fundadores das ciências humanas, Dilthey (1833-1911), tenha publicado em 1903 uma obra intitulada *Introdução às Ciências do Espírito*, e que, segundo Francisco Varela, nos anos 40 deste século, "o objectivo do movimento cibernético resumia-se à criação de uma ciência do espírito".17[17] O que se entende então por ciências ou ciência do espírito? No final do século XIX estas ciências significavam, por oposição às ciências da natureza, aquelas que, segundo Dilthey, têm por objecto a realidade histórico-social. Mas hoje, no contexto da investigação sobre o cérebro e os fenómenos mentais, "espírito" é praticamente equivalente a "mente" e até mesmo a "alma". António Damásio, por exemplo, referindo-se às suas investigações divulgadas na obra *O Erro de Descartes*, identifica praticamente os três termos ao afirmar: "À primeira vista, o conceito de *espírito* humano proposto aqui pode não ser intuitivo ou reconfortante. Na tentativa de trazer à luz do dia os fenómenos complexos da *mente* humana, corremos sempre o risco de os degradar ou destruir... A emoção e os sentimentos constituem a base daquilo que os seres humanos têm descrito desde há milénios como *alma* ou *espírito* humano".18[18] O mesmo autor refere-se ainda às "operações fisiológicas que denominamos por mente".19[19] Está aqui patente antes de mais não só uma grande imprecisão terminológica com também um referencial tendencialmente neurofisiológico, indicador de um reducionismo naturalista.20[20]

O discurso filosófico-teológico tradicional utiliza simultaneamente o substantivo "espírito" num certo sentido substancial, e o adjectivo "espiritual" num sentido de qualidade ou natureza da alma, precisamente a qualidade que lhe confere imortalidade. Já aqui se pode notar uma dificuldade terminológica. Poder-se-ia proceder a uma primeira tentativa de esclarecer a semântica dos termos. Se se associa "espírito" ao princípio de pensamento, então ele poderia ser praticamente equiparado aos termos "mente" e "razão". Neste sentido, eles pertenceriam sem dificuldade aos domínios da filosofia e até mesmo das ciências naturais. A expressão "ciências do espírito" aplicada às ciências da cognição não ofereceria qualquer dificuldade. O mesmo se diga em relação aos estudos na área da filosofia da mente. Mas o termo "espírito" aparece muitas vezes em filosofia e em teologia associado a imaterialidade, num paradigma dualista que distingue, - sem separar! -, corpo e alma, matéria e espírito, o que introduz uma significativa dificuldade de compreensão do termo.

A ambiguidade semântica acenada, no que se refere a conceitos antropológicos fundamentais, como os acima referidos, deve ser colocada no contexto da atmosfera intelectual em geral, e filosófico-teológica em particular, deste final de século, atmosfera de grandes mudanças conceptuais e metodológicas nem sempre muito claras, e de um acentuado pluralismo em todos os campos do saber. Como reconheceu Karl Rahner num escrito de 1976, "a filosofia escolar neoescolástica, tal como nós teólogos mais velhos melhor ou pior a estudámos há quarenta anos, já não existe. Hoje, a filosofia dissolveu-se num pluralismo de filosofias. Um tal pluralismo, ineliminável e insuperável é hoje um dado de facto que não podemos ignorar. Ora, toda a teologia é naturalmente também uma teologia das antropologias e das auto-compreensões

16[16]Como reconhece J. Oliveira Branco. "um novo tipo de problemas exige *outro* paradigma de pensamento - e de análise filosófica". Em Sebastião J. Formosinho, *O Brotar da Criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1997, p. 367. Também se poderia dizer, inversamente, que um outro paradigma de pensamento faz surgir um novo tipo de problemas.

17[17]Varela refere que "os fundadores deste movimento, apesar das suas convicções filosóficas variadas, achavam que o estudo da fenomenologia do espírito tinha sido, durante demasiado tempo, o apanágio dos psicólogos e dos filósofos, e que agora tinha chegado a altura de recorrer a mecanismos explícitos e a formalismos matemáticos para descrever os processos a ela subjacentes". Francisco Varela, *Conhecer. As Ciências Cognitivas, Tendências e Perspectivas*, Instituto Piaget, s/d, p. 25.

18[18]António Damásio, *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, 8ª ed., Publicações Europa-América, Mem Martins, 1995, p. 17. Itálicos meus.

19[19]*Ibid.*, p. 18.

20[20]Aliás, já Descartes nas suas *Meditações Metafísicas* escreveu que "O *espírito* ou a *alma* do homem é inteiramente diferente do corpo". Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Oeuvres Philosophiques, II, Ed. F. Alquié/Garnier, Paris, 1967, p. 499. Itálicos meus.

profanas do homem que, enquanto tais, confluem pelo menos em parte, senão mesmo totalmente, nestas filosofias explícitas. Daqui resulta, por conseguinte, um enorme pluralismo das teologias".21[21] Mais recentemente, também Michel Renaud se pronunciou no mesmo sentido: "O espectáculo que se nos oferece reflecte bem o da filosofia neste final do século: um certo esmigalhamento, uma fragmentação, em resumo, um movimento centrífugo atravessa o pensamento de modo que nos sentimos solicitados por uma multiplicidade de direcções, de tendências, de que não percebemos sempre nem a coerência, nem a compatibilidade nem a eventual incompatibilidade. A consequência desta situação assume várias formas, quer uma desorientação quer um cepticismo, muitas vezes acompanhado por um relativismo."22[22]

Consideremos como exemplo daquela ambiguidade semântica, o que se passa com o conceito de "alma", já que ele parece estar na encruzilhada de muitos dos discursos científicos, filosóficos e teológicos.23[23]

O conceito de "alma", do latim *anima*, começou por ter um sentido físico-biológico: "A ideia mais primitiva de Alma prende-se com a vida e com o seu princípio: animado ou animal é aquele corpo que se move, respira, tem alento, tem sangue..."24[24] O termo *animus* derivou do grego *ánemos*, vento, sopro, e passou a designar o princípio do pensamento, o espírito, a coragem. "Alma" adquire então um significado global de princípio de vida (sentido biológico), de pensamento (sentido mental) e de conduta (sentido ético).

A análise filosófica grega cedo analisou o problema da relação entre alma e corpo, e acabou por conferir ao conceito de alma um significado religioso, uma vez que ela assegura a sobrevivência e a imortalidade da pessoa. Já em Homero a alma abandona o corpo no momento da morte, sobrevivendo no Hades, como uma sombra ou fantasma do morto. No contexto das religiões populares é alimentada a esperança numa imortalidade feliz, o que leva a conferir à alma uma identidade pessoal e, por conseguinte, uma conotação gnoseológica e ética.

Na filosofia pré-socrática nota-se uma evolução, no sentido de se conceber dualisticamente o corpo e a alma em oposição recíproca. Pensadores como Pitágoras e Empédocles concebem a alma como tendo origem divina, existindo antes e depois do corpo. Entre corpo e alma há um certo antagonismo, o corpo é desvalorizado e a alma tem necessidade de purificar-se da sua união ao corpo.

No *Fédon*, Platão considerou que a alma é imortal e separável do corpo. No *De anima*, Aristóteles acentua a unidade corpo-alma já que, separados, cada um é em si mesmo uma substância incompleta.

A tradição filosófico-teológica cristã retomou muito do pensamento grego, sobretudo de Platão e Aristóteles, harmonizando as posições destes autores com as exigências das concepções bíblicas. Surgiram numerosos manuais escolares com o título *De anima* onde eram analisadas questões relativas à alma: sua natureza, potências, origem, tempo e modo de união ao corpo, e destino. O pensamento de S. Tomás de Aquino tem permanecido até hoje paradigmático para a filosofia e a teologia católicas.25[25] Talvez por

21[21]Karl Rahner, *Curso Fundamental sobre a Fé*, trad. ital., Ed. Paoline, Roma, 1978, pp. 24-25.

22[22] Michel Renaud, "O homem como destino pessoal", em AA.VV., *O Cérebro e o Espírito*, Associação dos Médicos Católicos Portugueses, Coimbra, 1986, p. 248.

23[23]Na sua recente Encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II reafirma, seguindo o exemplo de Pio XII na Encíclica *Humani generis*, "a perene validade da linguagem conceptual utilizada nas definições conciliares" (trad. ital., Ed. Piemme, 1998, p. 146). O Papa reconhece porém que a justificação desta afirmação não é fácil, precisamente porque "se deve ter seriamente em conta o sentido que as palavras adquirem nas diversas culturas e em épocas diferentes" (*Ibid.*, p. 146). No entanto, João Paulo II crê que "certos conceitos de base mantêm o seu valor cognoscitivo universal e portanto a verdade das proposições que os exprimem" (*Ibid.*, pp. 146-147). Se assim não fosse, não seria possível o diálogo entre a filosofia e as ciências, nem entre culturas diferentes. Sem negar que existe um problema hermenêutico, a Encíclica postula, contudo, a sua resolução prática. Sendo embora verdade tudo quanto afirma o Papa, não é menos verdade que alguns conceitos mudam de facto o seu significado de forma talvez mais radical de quanto se julga. O que, só por si, não põe em causa o conteúdo fundamental das definições conciliares, como muito bem defende João Paulo II.

24[24]Joaquim Teixeira, artigo "alma" em Enciclopédia *Logos*, vol. 1, col. 151. Como refere o autor, este é também o sentido mais primitivo no hebraico (néfesh), no árabe (nefs), no sânscrito (atman) e no grego (pneuma).

25[25]A simples título de exemplo, Jeanne Parain-Vial, professora universitária especializada em filosofia da ciência, escrevia em 1985 sobre o dualismo corpo-espírito: "no que se refere ao nosso espírito, somos obrigados a acreditar na sua existência e acreditamos espontaneamente nele, ainda que ele não seja objecto de nenhuma intuição. É um artista, do qual não vemos senão as obras, é, no seio de uma inteligência consciente, uma inteligência inconsciente que vive em nós e anima o corpo real..." *Philosophie des Sciences de la Nature, Tendances Nouvelles*, Ed. Klincksieck, Paris, 1985, pp. 235-236..

isso valha a pena analisar um pouco mais pormenorizadamente algumas das questões que ele próprio levantou e as respostas que lhes deu. Esta análise permitir-nos-á compreender melhor não só a actual situação de ambiguidade semântica de alguns termos antropológicos fundamentais, mas também a necessidade de repensá-los num novo contexto paradigmático, questão que será analisada mais adiante.

III - Implicações antropológicas da consideração teológica da alma e do corpo, e da sua mútua relação em S. Tomás de Aquino.

Antes de mais, S. Tomás pressupõe uma distinção fundamental no estudo do corpo humano, distinção que corresponde a duas perspectivas onto-epistemológicas diferentes: a científica, por um lado, e a teológica, por outro. Com efeito, antes de entrar na análise da alma, afirma o autor: "Considerar a natureza do homem, quanto à alma, pertence ao teólogo; não, porém quanto ao corpo, senão para tratar da relação que tem este com aquela". Temos aqui enunciada a tradicional distinção de perspectivas da filosofia, da teologia e das ciências naturais,^{26[26]} distinção que deve ser hoje repensada, sobretudo tendo em conta os recentes desenvolvimentos em biologia e nas ciências cognitivas, como se disse já. A nova relação da teologia com as ciências naturais será analisada mais adiante.

O que se refere à alma é analisado por S. Tomás na Questão 75 da Primeira parte da *Summa Theologiae*: "Da alma em si mesma". Entre outros aspectos, são objecto de atenção os seguintes: "Se a alma humana é algo de subsistente"; "Se a alma humana é incorruptível". Recorrendo frequentemente a Agostinho de Hipona, S. Tomás afirma em relação à primeira questão: "Necessário é admitir-se que o princípio da operação intelectual, a que chamamos alma do homem, é um certo princípio incorpóreo e subsistente. Pois é manifesto que pela inteligência o homem pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, o que pode conhecer certas cousas, necessariamente não pode ter nada delas na sua natureza, porque a cousa que a esta fosse naturalmente inerente impedir-lhe-ia o conhecimento das outras." Temos aqui já claramente definido um dos aspectos fundamentais da noção de alma como "princípio da operação intelectual", aspecto que corresponde actualmente ao vocábulo "mente". A argumentação tomista de natureza gnoseológica sobre a incorporeidade e carácter subsistente da alma, torna-se hoje incompreensível pelos investigadores das ciências cognitivas. Com efeito, o facto de a mente, qualquer que seja o significado que lhe atribuamos, ser de natureza diferente dos objectos que conhece, não lhe assegura, só por si, uma natureza tal que lhe confira necessariamente um estatuto de incorporeidade e subsistência. Além disso, o pressuposto de que aquilo que conhece algo não pode possuir nada da natureza desse algo, não é evidente em si mesmo, sobretudo para os adeptos da naturalização da mente. Finalmente, o termo "conhecer" assume hoje contornos bem diferentes dos da gnoseologia tomista, como se depreende do desenvolvimento das ciências cognitivas.

Quanto à segunda questão responde S. Tomás: "É necessário admitir-se que a alma humana, a que chamamos princípio intelectual, é incorruptível. Pois um ser pode corromper-se de um duplo modo: por si ou por acidente. Ora, é impossível um ser subsistente ser gerado ou corrompido por acidente, isto é, porque nele houve alguma parte gerada ou corrupta. Pois convém a todo o ente o ser gerado ou corrompido do mesmo modo pelo qual lhe convém o ser que pela geração se adquire e pela corrupção se perde. Donde se conclui que o que tiver o ser por si, só por si pode gerar-se ou corromper-se". A argumentação de carácter ontológico sobre a incorruptibilidade da alma assenta na demonstração anterior do seu carácter de subsistência que, como se viu, só é inteligível no interior do paradigma onto-epistemológico tomista. Mas talvez onde os condicionalismos paradigmáticos do pensamento de S. Tomás são mais evidentes é na análise que faz do corpo e da sua relação com a alma.

^{26[26]}Rosa Maria Santos, num breve artigo intitulado "No cérebro acontece ao homem pensar" afirmava na mesma linha: "Um estudo sobre o que sejam a alma e o espírito pede pontos de partida e metodologias diferentes, teóricas mas não científicas. Para o estudo do corpo e da mente, a ciência parte de uma perspectiva orgânica e psíquico-orgânica. Os resultados dos processos com que a ciência experimenta, objectiva, quantifica, i.é., em que procede a medições e comparações por análises de elementos decompostos e servindo-se do princípio de causa-efeito, nada dizem sobre a alma." E o artigo termina um tanto abruptamente com esta enigmática afirmação: "O que mais se prova é a necessidade de tudo repensar de modo diferente, novo" "No Cérebro, acontece ao Homem pensar", em *GEPOLIS*, boletim do Gabinete de Estudos de Filosofia Ética, Política e Religiosa, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da UCP, 2 (1994), p. 12..Não deixa de ser curiosa esta intuição da necessidade de "tudo repensar", mesmo se no interior do paradigma tradicional.

Na questão 91 da "Primeira Parte" da *Summa*, "Da produção do corpo do primeiro homem", S. Tomás distingue diversas questões, entre as quais: 1-"Se o corpo do primeiro homem foi feito do limo da terra"; 2-"Se o corpo humano foi produzido imediatamente por Deus"; 3-"Se o corpo do homem teve disposição conveniente"; 4-"Se na Escritura está convenientemente descrita a produção do corpo humano". A estas quatro questões responde S. Tomás pela afirmativa, com base em argumentos aparentemente inquestionáveis. A análise tomista do corpo não é particularmente relevante no contexto do presente estudo, mas ela permite-nos compreender a configuração do paradigma tomista no interior do qual determinadas questões, e não outras, eram relevantes, e determinadas respostas, e não outras, eram admissíveis.²⁷[27]

Na questão 97 da "Primeira Parte" da *Summa*: "Do que diz respeito ao estado do primeiro homem quanto à conservação do indivíduo", S. Tomás discute a questão em vários artigos. Interessa-nos aqui o primeiro por dizer respeito à imortalidade: "Se o homem, no estado de inocência, era imortal". A resposta é afirmativa, com base na Escritura: "Diz a Escritura: *pelo pecado entrou a morte neste mundo*. Logo, antes do pecado, o homem era imortal". Cita em seguida Agostinho, segundo o qual, "Deus formou a alma de tão poderosa natureza que faz redundar para o corpo, da felicidade a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorruptibilidade...Deus fez o homem tal que, enquanto não pecasse, floresceria na imortalidade, de maneira a ser ele próprio o autor da sua vida ou morte". Logo, conclui S. Tomás, "o seu corpo não era indissolúvel, por qualquer influxo de imortalidade nele existente; mas era-lhe inerente uma tal virtude da alma, sobrenatural e divinamente dada, pela qual podia preservar o corpo de toda a corrupção, enquanto permanecesse a mesma sujeita a Deus". Esta concepção da alma como possuindo a imortalidade enquanto qualidade inerente, se bem que comunicada por Deus, será mais adiante analisada e, como simples hipótese, negada. Também a ideia da incorruptibilidade do "corpo original", mesmo considerada como propriedade não intrínseca, foi já abandonada pela teologia católica.

A união da alma ao corpo é analisada na "Primeira Parte" da *Summa*, Questão 76: "Da união da alma ao corpo". Entre os vários aspectos discutidos, interessa-nos principalmente o seguinte: "Se o princípio intelectual está unido ao corpo como forma". A esta questão responde o autor afirmativamente do seguinte modo: "Deve-se admitir que o intelecto, princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano. Pois aquilo que faz, primariamente, com que um ser opere, é a forma do ser ao qual se atribui a operação... é manifesto que a alma é o princípio primário da vida do corpo. E como a vida se manifesta por operações diversas nos diversos graus de viventes, aquilo que produz, primariamente, cada uma das obras da vida é a alma. Pois é pela alma que, primariamente nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente e, de forma semelhante, inteligimos. Logo, esse princípio pelo qual inteligimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectual, é a forma do corpo." E há uma só alma embora produzindo várias operações no corpo: sensitiva, intelectual e nutritiva. Nota-se aqui a identificação entre alma e intelecto, ou mente (alma intelectual).

Verifica-se claramente que a grande maioria das questões acima formuladas por S. Tomás, bem como parte da terminologia utilizada, têm hoje pouco sentido, o mesmo sucedendo com as respectivas respostas. É que o paradigma filosófico-teológico e científico tradicional mudou significativamente sobretudo na segunda metade do século XX. E no entanto o paradigma tomista atravessou séculos, praticamente inquestionado no interior da filosofia e da teologia católicas.²⁸[28] Temos porém que

²⁷[27]Para uma compreensão ainda maior do que aqui se afirma, vale a pena considerar o que S. Tomás afirmou acerca do corpo ressuscitado. A questão 79 do Suplemento da *Summa*, é enunciada por S. Tomás do seguinte modo: "Das condições dos ressuscitados e, primeiro, da identidade deles". A questão é tratada em três artigos: 1º-"Se o corpo ressurgirá identicamente o mesmo". 2º-"Se o ressuscitado será individualmente o mesmo". 3º-"Se as cinzas, na ressurreição, ocuparão o mesmo lugar que ocupavam antes da dissolução do corpo". A todas as questões S. Tomás responde afirmativamente.

A questão 80 trata "Da integridade do corpo dos ressuscitados". Divide-se em cinco artigos: 1º-"Se todos os membros do corpo humano ressurgirão com ele". 2º-"Se com ele ressurgirão os cabelos e as unhas". 3º-"Se (também) os humores". 4º-"Se (também) tudo o que nele verdadeiramente pertenceu à natureza humana". 5º-"Se (também) tudo o que nele havia de material".

A todas as questões, com excepção da última, responde S. Tomás afirmativamente. Quanto à última, o autor responde negativamente no sentido de que nem todo o material que integrou o corpo humano ao longo da sua existência será assumido na ressurreição, por razões óbvias.

²⁸[28]É o que se nota, por exemplo, analisando o pensamento de um autor do século XIX, o P. José Mendive, que se limita praticamente a reproduzir o pensamento de Tomás de Aquino ou, se quisermos, o "paradigma tomista". Nas suas *Institutiones*

nos perguntar: formularia S. Tomás as mesmas questões hoje e nos mesmos termos? Daria ele as mesmas respostas? Talvez seja fácil dizer que não. Mais difícil é adivinhar que questões ele consideraria relevantes hoje, e que tipo de respostas lhes daria, tendo em conta a importância das ciências naturais para uma nova compreensão da pessoa. Esta é uma questão realmente importante, sem a qual perde força a afirmação frequentemente repetida em documentos da Igreja Católica acerca do carácter paradigmático do pensamento de S. Tomás, proposto como "guia e modelo dos estudos teológicos", como afirma o Papa João Paulo II na Encíclica *Fides et Ratio*. Mais do que tomar posição sobre questões propriamente filosóficas ou impôr a adesão a teses particulares, "a intenção do Magistério era e continua a ser mostrar como S. Tomás de Aquino é um autêntico modelo para quantos procuram a verdade. Com efeito, na sua reflexão a exigência da razão e a força da fé encontraram a síntese mais elevada que o pensamento alguma vez atingira, dado que soube defender a radicalidade trazida pela Revelação sem jamais humilhar o caminho próprio da razão".²⁹[29] Em todo o caso, como reconhece Luis Ladaria, "a visão do homem na Escritura, e no interior dela nos diversos livros e autores inspirados, e a dos grandes teólogos e pensadores, por exemplo, S. Agostinho, S. Ireneu ou S. Tomás, diferem notavelmente. É por isso legítima a intenção de abrir novos caminhos que tornem mais acessível aos nossos contemporâneos a verdade sobre o homem à luz da revelação cristã, e que sejam ao mesmo tempo mais fiéis a ela."³⁰[30]

Em discussões sobre o conceito de alma é frequente originar-se uma certa ansiedade: "Depois de tantas considerações, pode ainda dizer-se que o homem tem uma alma?" é uma questão que se levanta, mais cedo ou mais tarde. Ora, a resposta a esta pergunta pressupõe que se sabe exactamente o significado de alma, e que se tem igualmente uma compreensão do problema subjacente à pergunta. Neste caso, o problema está habitualmente relacionado com a questão da imortalidade da pessoa. Ora, este problema conduz imediatamente a um outro: é inevitável enunciar a questão da imortalidade da pessoa em termos do conceito de alma e da sua natureza imortal? A resposta a esta e outras questões semelhantes está dependente do paradigma no interior do qual elas são analisadas,³¹[31] problemática que será retomada mais adiante. Como afirma Luis Ladaria, "ao longo da história utilizou-se uma determinada terminologia inspirada no hilemorfismo, para transmitir esta verdade sobre o homem, até cristalizar na fórmula da alma racional como forma única do corpo. Esta doutrina tem sido considerada desde há séculos um veículo apto para transmitir a verdade cristã sobre o homem. É porém opinião hoje muito comum que ela não foi objecto de uma definição (dogmática), de modo que permanecem abertas outras possibilidades de expressão da

Theologiae Dogmatico-Scholasticae (Vallisoleti, 1845), o jesuíta P. José Mendive expõe na *Dissertatio Tertia. De Homine* a doutrina escolástica tradicional acerca da natureza do homem. Esta obra é apenas uma entre tantas outras que se poderiam citar na mesma linha de pensamento. O seu interesse está em ter sido publicado em 1845 num tempo em que já se anunciavam mudanças radicais na concepção antropológica tradicional, com o advento do Darwinismo e da teoria da evolução das espécies. Ao ler as obras desta altura, podemos assistir ao choque entre dois paradigmas aparentemente incomensuráveis: o paradigma criacionista-escolástico e o paradigma evolucionista-darwiniano. Mendive declara o evolucionismo certamente falso e contrário à Escritura, e enuncia a sua primeira tese antropológica nos seguintes termos: "Homo non vi ullius transformationis naturalis in aliqua animali peractae, sed sola virtute divina productus est" (*Ibid.*, p. 160). Com esta tese, o autor nega que o homem seja o produto de uma evolução natural, e argumenta com o recurso à Escritura, nomeadamente o relato da criação do homem no Livro do Génesis, especialmente no capítulo segundo. Como era tradicional na apologética cristã, o autor cita ainda o testemunho unânime dos Padres da Igreja: "Id Patres unanimi consensu trsdunt, qui in hominis creatione Deum exhibent artificis instar ex praejacente materia corpus Adami manibus potentiae suae fingentem eique spiritum vivificantem insufflantem" (*Ibid.*, p. 161). Cita em seguida Tertuliano e Gregório Nazianzeno, entre outros.

Em seguida, o autor elabora a sua segunda tese: "Materia proxima, ex qua virtute divina formatum est primi hominis corpus, fuit limus terrae seu substantia quaedam materialis inorganica", afirmando logo a seguir: "est moraliter certa et, donec contrarium demonstretur, ab omni cordato theologo tenenda" (*Ibid.*, p. 165). Para além da passagem do Génesis já citada, o autor menciona ainda outras passagens, como Tob. 8,8, Rom. 9, 21, etc. e, continuando o mesmo estilo de argumentação, cita de novo vários Padres da Igreja, Hilário e João Crisóstomo, entre outros.

Sobre a origem da alma humana, enuncia o autor a tese seguinte: "Animae humanae nec ex substantia divina, nec ex corporibus aut animabus parentum generantur; sed per veram creationem et nihilo fiunt, non quidem ante corporum formationem, sed momentum ipso quo corporibus infunduntur" (*Ibid.*, p. 174). E quanto à relação da alma com o corpo, afirma o autor: "Anima humana per modum formae substantialis cum suo corpore in unitatem naturae et suppositi copulatur" (*Ibid.*, p. 190).

²⁹[29] João Paulo II, *Fides et Ratio*, trad. ital., Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1998, p. 128. Cf. tb. pp. 91-93 e 111.

³⁰[30] Luis Ladaria, *Antropologia Teologica*, Ed. PUG, Roma, 1983, p. 110.

³¹[31] Esta afirmação não está em contradição com o que afirmou recentemente o Papa João Paulo II na Encíclica *Fides et Ratio* sobre a perenidade do sentido dos termos constantes das definições dogmáticas da Igreja Católica.

verdade cristã sobre o homem que salvasse os pontos essenciais que o magistério da Igreja tem querido defender directamente. Em concreto, tem-se querido sublinhar, seguindo a tradição cristã mais antiga, a referência a Deus como constitutivo essencial do ser humano."32[32] Ladaria reconhece que esta perspectiva nem sempre tem sido devidamente considerada na antropologia dos últimos séculos.

A fidelidade ao modelo tomista é bem visível num grande teólogo do nosso século, Karl Rahner. Trata-se, porém, de uma fidelidade criativa, em constante diálogo com a filosofia e a ciência deste século. É por isso que vale a pena examiná-la com algum pormenor.

32[32]Ladaria, ob. cit., p. 110.